



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: O językowym i kulturowym konstruowaniu tradycji

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2009). O językowym i kulturowym konstruowaniu tradycji. W: J. Adamowski, J. Styk (red.), "Tradycja w tekstach kultury" (S. 79-88). Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

O językowym i kulturowym konstruowaniu tradycji

Prezentowany tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego teza o selektywnym i adaptacyjnym, czyli choćby po części relatywnym charakterze tradycji, od kilkudziesięciu lat pojawiająca się w opracowaniach socjologicznych i etnologicznych, nie uzyskała do dziś powszechnego charakteru. Odpowiadając na podobne pytanie, trzeba określić relację między tradycją i czasem, czyli zbadać problematykę przemian tradycji, po drugie, trzeba określić relację między tradycją i jej reprezentacją w świadomości potocznej, którą można by nazwać potocznym obrazem tradycji. Odpowiedź wymaga określenia wewnętrznej dialektyki tradycji, polegającej na współgrze tradycji jako takiej, za przypadek której uznać można język i kulturę, oraz obrazu tradycji, czyli tradycji, która przyjmuje postać nazywanego i określanego zjawiska. Mówiąc inaczej: chodzi o zbadanie roli tradycji w kształtowaniu się obrazu świata oraz jej miejsca w ramach tegoż obrazu.

Przez obraz świata chcemy rozumieć reprezentację świata w świadomości, która jest od niej uzależniona (Husserl 1922: 64–78), a co za tym idzie, jest uzależniona od języka i kultury, jeśli przyjąć, że język i kultura przynajmniej w pewnym stopniu kształtują podmiot, a razem z nim wszystko, co jest przedmiotem jego postrzegania. Obraz świata jest dynamiczną syntezą językowo-kulturowego kodu, rozumianego jako poznawczy i działaniowy paradygmat, oraz jego płaszczyzny performatywnej, tzn. tekstu¹, czyli wszystkiego, co jest przedmiotem postrzegania i działania (m.in. wypowiedania się) człowieka. Relacja między danym paradygmatem i rzeczywistością jest odpowiednikiem relacji między kodem (*langue*) i tekstem (*parole*) w języku. Polega ona na tym, że tekst uzależniony jest od kodu, za pośrednictwem którego jest odczytywany; kod uzależniony jest zaś od tekstu, ponieważ w chwili, gdy tekst uzyskuje obiegowy, powtarzalny charakter, staje się elementem kodu. Chodzi o dialektyczną relację w tym sensie, że z jednej strony kategorie języka i kultury – w postaci pojęć i wszystkich innych znaków oraz reguł ich łączenia – kształtowały się przez wieki, i nadal kształtują się na podstawie różnych typów doświadczeń historycznych nosicieli danego języka i kultury, z drugiej strony doświadczenia ich nosicieli znajdują się pod wpływem samych owych kategorii. A więc otaczająca człowieka rzeczywistość (świat) wyciska swe piętno na języku i kulturze, z drugiej strony zaś

¹ Pojęcie *tekst* rozumiane jest w danym kontekście nie jako kategoria stricte językoznawcza, lecz jako kategoria semiotyczna, co znaczy, że można utożsamić z *sekwencją postrzeganych znaków* (niekoniecznie tylko językowych). Tekstem, czyli przedmiotem postrzegania oraz zamierzonego i niezamierzonego wnioskowania (semiozy) jest wszelka, otaczająca człowieka rzeczywistość.

język i kultura wyciskają swe piętno na otaczającej człowieka rzeczywistości (Weisgerber 1929: 86–87, 98–99).

Wspominana dialektyka jest przedmiotem teorii dyskursu, który można ujmować jako dynamiczną płaszczyznę między kodem (systemem językowym i kulturowym) a tekstem (światem i jego reprezentacją w postaci nazw, sądów i narracji). Dyskurs można uważać za sedyment, który pozostawiło w języku wcześniejsze myślenie i działanie – znajdujące się pod wpływem wcześniejszej postaci dyskursu – które jest punktem wyjścia dla kolejnych przemyśleń i działań, które znowu mogą się petryfikować, czyli utrwalac w świadomości w postaci określonych struktur myślowych czy habitualnych (przyswajeniowych) strategii działania (Foucault 1977: 105; Apel 1991: 118–119; Culler 1993: 29–34). Na dyskurs składają się pod tym względem teksty relatywnie utrwalone w świadomości, które wpływają na postać następnych tekstów oraz na sposoby ich rozumienia, na związane z nimi nawyki i oczekiwania. Inaczej: dyskurs jest habitualnym (utrwalonym przez swą powtarzalność) sposobem mówienia i myślenia, który nadaje znaczenie tworzonemu i odczytywanemu tekstom, m.in. używanym pojęciom, wpływając na to, w jaki sposób postrzegane oraz opisywane czy poruszane w dyskusji zjawiska się jawią.

Skoro habitualne sposoby mówienia cechuje zmienność, podobna zmienność musi cechować konwencję orzekającą o właściwym rozumieniu wypowiedzianych i postrzeganych tekstów, m.in. o znaczeniu używanych pojęć. Jeśli więc przyjąć, że człowiek postrzega rzeczywistość przez pryzmat słów własnego języka naturalnego i odpowiadających im związków znaczeniowych, trzeba jednocześnie przyjąć, że wraz z przemianami dyskursu przemianom podlegać musi również postrzegana rzeczywistość. Dlatego można twierdzić, że dyskurs, który przekłada się na określony paradygmat poznawczy, ma swoją historię ze względu na to, w jaki sposób w różnych czasach i w różnych miejscach rozumiano formalnie identyczne teksty (m.in. pojęcia) oraz w jaki sposób w różnych czasach i w różnych miejscach postrzegano różne fragmenty rzeczywistości.

Wydaje się, że niepodzielny związek między tradycją i jej zobiektywizowanym obrazem uważać można za szczególny przypadek dialektycznego związku między systemem językowym i kulturowym z jednej strony, a tekstem czy światem z drugiej. Tradycję można bowiem uważać za niezauważalny system, w ramach którego dochodzi do wyłaniania się obrazu tradycji, czyli tradycji będącej przedmiotem ludzkich zainteresowań. Z drugiej strony to, co osiąga status tradycji – co zostaje nazwane czy okrzyknięte tradycją – może na zasadzie habitualizacji (czyli: stopniowego przyswajania) utrwalac się w systemie lub wywoływać w nim zmiany. Jeśli bowiem uznać zależność zjawisk od zmiennych społeczno-kulturowych kontekstów i „ewoluujących struktur mentalnych” (Ricoeur 2006: 256), trzeba także uznać, że również obraz tradycji ma swoją historię w sensie dziejów jej zauważania, rozumienia i interpretowania, podobnie jak posiada swoją historię szaleństwo (Foucault 1987), śmierć (Ariés 2000) czy inne zjawiska, które na pierwszy rzut oka jawią się jako obiektywne i niezmiennie.

Przyjmując, że decydującym kryterium, które pozwala wnioskować o systemowym charakterze określonego wyobrażenia albo językowego obrazu określonego zjawiska, jest jego powtarzalność (Maćkiewicz 1999b: 194–195), trzeba skierować uwa-

gę na najbardziej powszechne, w różnych wariantach powtarzane teksty, w których pojawia się słowo *tradycja*. Poświęcając uwagę najczęstszym kontekstom znaczeniowym danego słowa, można stwierdzić, że najgminnie powtarza się temat *zanikania dawnych* (albo: *starych*) *tradycji*. W naszym kontekście kulturowym powszechne są teksty ubolewające nad *porzucaniem tradycji* czy *odchodzeniem od tradycji* albo ostrzegające przed podobnymi zjawiskami. W tekstach traktujących o tradycji można się dalej dowiedzieć o *utrzymywaniu tradycji*, *pielęgnowaniu tradycji* czy *nawiązywaniu do tradycji*. Bardzo często można się spotkać ze zdaniem, że zwyczaje, utożsamione z tradycją, pielęgnowane są *od niepamiętnych czasów* albo *od zawsze*.

Sprowadzając przytoczone tu konstrukcje pojęciowe do wspólnego mianownika w postaci metafory konceptualnej (Lakoff, Johnson 1988), która stałaby u podstaw wszystkich wymienionych konstrukcji, można stwierdzić, że – w potocznym rozumieniu – tradycja to „początek” i tradycja to „trwałość”. Jeśli bowiem tradycję można albo *podtrzymywać*, albo *porzucać*, oznacza to, że tradycja albo trwa od samego początku, albo zanika. W potocznym rozumieniu tradycja utożsamiana jest z tym, co *stare* i jest rozumiana jako przeciwieństwo tego, co *nowe* albo *nowoczesne*. Gdyby spróbować ująć to jeszcze inaczej, można stwierdzić, że tradycja w potocznym rozumieniu uchodzi za coś, co nie istnieje w czasie, który jest przecież równoznaczny ze zmiennością. Jest tożsama z rzeszą tego, co istnieje poza czasem, co jest trwałe i niezmiennie. Pod tym samym kątem można ujmować aksjologię tradycji: tradycja odbierana jest jako wartość o tyle, o ile uważana jest za niezmienną, a co za tym idzie, za starą, tzn. wywodzącą się z niepamiętnych czasów, czyli – mówiąc językiem M. Eliadego – wywodzącą się z czasów początku (Eliade 1998: 31–39). Jak postaramy się dalej unocznąć, *czas początku* (czyli domniemany początek historii) i beczasowość w koncepcji fenomenologicznej – z punktu widzenia ludzkiego doświadczenia – są jednym i tym samym, a kluczem do zrozumienia tego faktu jest teoria pamięci.

Gdyby zapomnieć o powszechnym obrazie tradycji i przyrzeć się jej rozumieniu w dyskursie naukowym, można stwierdzić, że elementem każdej tradycji są innowacje (Giddens 2000: 56). Tradycja podatna jest na szybsze lub powolniejsze zmiany, a to, co w potocznym rozumieniu uchodzi za *bardzo stare*, przy dokładniejszym zbadaniu okazuje się czasami czymś stosunkowo nowym (Giddens 2000: 51–52). Trwałość tradycji jako fenomen (czyli postrzegane zjawisko) niekoniecznie jest więc trwałością w sensie obiektywnym. Chodzi o to, że zmiana kulturowa posiada w przeważającej mierze wypadków niezauważalny (podprogowy, nieuświadomiany) charakter, to znaczy, że nie zawsze musi istnieć jako zjawisko zauważane. Poczucie dezorientacji i zagrożenia oraz wynikająca stąd potrzeba utożsamienia się z tradycją nie wynika zatem z samej zmiany kulturowej. Wynika dopiero ze zmiany, która zostaje zauważona. Wtedy dopiero do rangi opozycji przemiany może urosnąć tradycja.

W tym miejscu warto odwołać się do dokonanego przez E. Husserla rozróżnienia między sferą zobiektywizowanego, czyli zauważanego znaczenia, a sferą niezobiektywizowanego, czyli niezauważanego – niemniej jednak doznawanego – znaczenia. Husserl mówi o różnicy między wiedzą zobiektywizowaną (sformułowaną) i niezobiektywizowaną (niesformułowaną) (Husserl 1922: 48–57).² Należy stwierdzić, że

² Owo rozróżnienie, przeniesione na grunt nauk społecznych przez Alfreda Schütza, zaowoco-

między obydwojma rodzajami wiedzy istnieje dialektyczny związek odpowiadający relacji między tekstem i kodem. Z jednej strony wszystko, co jest przedmiotem (obiektem) ludzkiego postrzegania, jest współokreślone przez wiedzę niezobiektywizowaną, z drugiej strony zobiektywizowana wiedza może na zasadzie habitualizacji, czyli przyzwyczajenia, przekształcać się w wiedzę niezobiektywizowaną, która znowu będzie współokreślała wszystko, co człowiekowi się jawi; co pokazuje mu się jako przedmiot (Husserl 1952: 4–13).

W autentycznej kulturze tradycyjnej – którą cechowała wszechobecność tradycji – tradycja miała postać wiedzy niezobiektywizowanej, co znaczy, że w ogóle nie była widoczna; nie istniała jako nazwane i wyodrębnione zjawisko (Kowalski 1999: 16; Dobosz 2002: 20–93). Tradycja miała tu na tyle habitualny charakter, na tyle była oczywista, że człowiek nie mógł być z nią skonfrontowany jako z przedmiotem, przez co paradoksalnie mogła ona działać bez zakłóceń (Kowalski 1999: 22–23). Jeszcze w kulturze średniowiecza tradycja nie mogła zostać dostrzeżona i nazwana z tego względu, że była w tym czasie wszechobecna. Jak podkreśla A. Giddens, pojęcie tradycji w tym sensie, w jakim funkcjonuje współcześnie, jest produktem ostatnich dwustu lat (Giddens 2000: 54–55).

Kategorię tradycji, która stała się elementem potocznego dyskursu, powołała do życia dopiero nowoczesność, która stworzyła na nią zapotrzebowanie i pozwoliła dostrzec ją jako trwały fenomen. Dopiero w epoce nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności, człowiek narażony jest na konfrontację z bardzo wyraźną relacyjnością i metamorficznością świata. Jest to spowodowane, jak mówi A. Giddens, postępującym „odpętaniem się” człowieka od czasu i przestrzeni, polegające na coraz łatwiejszym dostępie do utrwalonych informacji o kulturach istniejących *przed* nim i *obok* niego oraz coraz łatwiejszym dostępie do coraz bardziej skutecznych środków komunikacji. Człowiek narażony jest w ten sposób na nieustającą konfrontację z obcym (Giddens 1998: 23–27). Dopiero w morzu dostrzeganej zmienności, wielości opcji i rozwiązań wyłania się – na zasadzie różnicy, która nadaje tożsamość – wysepka tego, co jawi się jako trwałe i niezmiennie; co jawi się jako coś, z czym człowiek mógłby się utożsamić, w czym mógłby dostrzec swoją genezę. Im większa świadomość niszczycielskiego charakteru czasu, tym większa potrzeba szukania tradycji jako czegoś trwałego i odwoływania się do niej. Inaczej: potrzeba *kosmosu* – odnajdywanego w tradycji – jest wprost proporcjonalna do miary doświadczanego *chaosu*. Człowiek nigdy nie był bardziej zagrożony popadnięciem w bezsens, niż w obliczu rzeczywistości, w której można podważyć nieomal wszystko, co zdrowy rozsądek zwykł uważać za pewnik. Prawda tradycji rozumiana jako prawda rytuału jest w tym sensie odpowiedzią na niepewność i ambiwalencję współczesnego świata (Bauman 2002: 254–265; Giddens 1998: 65–66). Powtórzmy: „płynna” nowoczesność, która w potocznym rozumieniu uchodzi za opozycję tradycji, jest w rzeczy samej warunkiem obiektywizacji tradycji, czyli jej uprzedmiotowienia albo też zauważenia, i nadania jej statusu wartości.

wało powstaniem takich pojęć, jak „wiedza milcząca” (Polanyi 1967) czy „wiedza-recepta” (Berger, Luckmann 1983).

Odnosząc się do domniemanej trwałości tradycji, rozumianej jako kategoria potocznego języka i myślenia, nie sposób nie zauważyć, że przypomina poniekąd eliadowski archetyp, czyli niezmienny prawzór – wiecznie trwały ideał – do którego w chwili potrzeby zawsze można powracać. Poszukiwanie wzorów w przeszłości można pod tym względem uznać za swoistą formę powrotu od skomplikowanej, wprowadzającej w niepokój teraźniejszości do harmonijnej przeszłości, którą według potocznych, romantyzujących wyobrażeń zamieszkiwali przodkowie podobni do „dobrego dzikusa” z(re)konstruowanego przez J. J. Rousseau. Jak podkreśla M. Eliade, już człowieka archaicznego cechowała tendencja do wiernego naśladowania wiecznych i uniwersalnych prawzorów, mających swe źródło na początku czasu, czyli w tym, co było dawniej (Eliade 1998: 28–47). Można to uznać za ostrożne potwierdzenie przypuszczenia, że tendencja do budowania składnego, przejrzystego, przewidywalnego, a co za tym idzie, bezpiecznego kosmosu jest zjawiskiem uniwersalnym w tym sensie, że pod różnymi postaciami cechuje człowieka od początku jego dziejów. Archaiczna ontologia wiecznego powrotu, nie jako koncepcja światopoglądowa, lecz jako kategoria fenomenologiczna, czyli jako najzwyklejsza forma ludzkiego doświadczania codzienności, istnieje w pewnej postaci po dziś dzień. Dowodem na to może być kultura ludowa – lecz do pewnego stopnia również współczesna potoczna racjonalność – dla której zupełnie nowe, jak i bardzo dawne elementy kultury prezentują się w jednej płaszczyźnie jako to „co zawsze było”, jako to, „co się zawsze robiło” (Szacki 1971: 208). Podobne rozumienie przeszłości i związanej z nią tradycji można w tym sensie postrzegać jako formę ucieczki przed czasem i jako formę utrwalenia przeszłości przez zamknięcie jej w niezmiennym *dawniej*.

Za sprawą wybiórczego charakteru wspomnienia przeszłość, uporządkowana przez fabułę, odtwarzana jest jako składna, pozbawiona paradoksu, aksjologicznie jednowymiarowa (Uspenskij 1998: 26–27). Odtwarzaną z pamięci przeszłość – nawet w postaci narracji wspomnieniowych – cechuje szczątkowa tylko diachronia. Cała fabuła zebrana jest niejako w jeden punkt, w którym wszystko się odbywa. Pamięć zbiorowa, przekładająca się na narrację wspomnieniową, jest pod tym względem ahistoryczna (Eliade 1998: 57). Chodzi o to, że w narracji wspomnieniowej bliższa i dalsza przeszłość często zlewają się w jedno w tym sensie, że rzadko rozróżnia się tutaj *kiedyś bliższe* i *kiedyś odleglejsze* w czasie, w wyniku czego przeszłość może uchodzić za idealną jedność. Kategoria *dawniej* to niejako *byłe teraz*, rozumiane jako sięgający w niepamięć, niezmienny, pozbawiony wszelkiej wielowymiarowości i dyalektyki początek. Nic nie zmienia w tym fakt, że przeszłość jest tak samo niejednorodna i zmienna jak teraźniejszość: *dawniej* sprzed pięćdziesięciu lat jest przecież inne niż *dawniej* sprzed stu lat (Kajfosz 2006: 53–54).

Tęsknotę do utraconego raju przeszłości można zinterpretować jako tęsknotę do tego, co ogólne, abstrakcyjne oraz pozbawione niejednoznaczności i paradoksu, wynikających z realnego, czyli bezpośrednio doświadczanego istnienia. Chodzi o to, że poznawczo łatwiej uchwytne, a co za tym idzie, w pełni wytłumaczalne, proste, oczywiście zawsze jest to, czego fizycznie nie ma; co istnieje tylko jako element świata przedstawionego narracji wspomnieniowej. Mówiąc inaczej: świat przedstawiony narracji wspomnieniowej w sensie poznawczym zawsze jest „atrakcyjniejszy”, bo łatwiejszy do ogarnięcia, niż obecna rzeczywistość, którą cechuje niejednoznaczność,

zmiennność, nieprzewidywalność. Ową kognitywną motywację uznać można za powód, dla którego w myśleniu potocznym terażniejszość często uchodzi za gorszą od przeszłości. Przeszłość nie jest bowiem „zakłócana” przez bezpośrednio doświadczany byt, byt wielowymiarowy, zmienny, a nawet sprzeczny sam w sobie, a co za tym idzie, chaotyczny, niepokojący i w tym sensie niedoskonały. Świat przedstawiony wspomnienia, którego pamięć uczyniła harmonijnym i składnym, posiada w sensie kognitywnym wszelkie predyspozycje do tego, by zostać wzorem, by zostać godnym naśladowania ideałem.

Porównajmy:

[TERAZ] - [OBECNE] - [REALNE / SZCZEGÓLNE / NIEDOSKONAŁE] - [ZMIENNE / NIESTAŁE] - [AKATEGORIALNE / KATEGORIALNIE PROBLEMATYCZNE] - [TRUDNE DO ZINTERPRETOWANIA / NIEZROZUMIAŁE] - [NIEJEDNOZNACZNE / NIEPRZEJRZYSTE / NIEPRZEWIDYWALNE] - [SKOMPLIKOWANE] - [CHAOS] - [GORSZE]

X

[KIEDYŚ] - [NIEOBECNE] - [IDEALNE / OGÓLNE / DOSKONAŁE] - [TRWAŁE / STAŁE] - [KATEGORIALNIE BEZPROBLEMOWE] - [NIEWYMAGAJĄCE INTERPRETACJI / ZROZUMIAŁE] - [JEDNOZNACZNE / PRZEJRZYSTE / PRZEWIDYWALNE] - [PROSTE] - [KOSMOS] - [LEPSZE]

Jak to się dzieje, że rzeczywistość wspomnieniowa zawsze jest w miarę prosta i trwała w porównaniu z rzeczywistością bezpośrednio doświadczaną? – Pamiętanie o przeszłości jest w pierwszym rzędzie zapominaniem o różnorodności i zmienności minionych zjawisk. Mówiąc słowami P. Ricoeura: „zapomnienie bywa tak ściśle powiązane z pamięcią, że można je uznać za jeden z jej warunków” (Ricoeur 2006: 564). Pamiętanie i odtwarzanie z pamięci jest zatem w równym stopniu zauważaniem i uwypuklaniem czegoś, jak również pomniejszaniem albo całkowitym pomijaniem czegoś innego. Można w tym sensie mówić o „poprawianiu, okrawaniu i uzupełnianiu” (Halbwachs 1969: 171) czy też o „odsiewaniu” i „sortowaniu” (Ricoeur 2006: 534), dokonywanym przez pamięć. Wszelka narracja dotycząca przeszłości musi być siłą rzeczy wybiórcza – narracja posiada „funkcję selekcyjną” (Ricoeur 2006: 113–114). Rekonstrukcja przeszłości w pamięci nie polega na jej pełnym uprzytomnieniu we wszystkich jej aspektach. Pamięć porusza się na określonych płaszczyznach uogólnienia, polegających na nadawaniu przeszłości określonej struktury sensu, czyli na porządkowaniu przeszłości według określonych kluczy, które mogą ulegać przemianom (Uspenskij 1998: 27; Ricoeur 2006: 256–258). Pamięć o przeszłości jest w tym sensie raczej krótka i niedokładna.

Tworzenie potocznej koncepcji tradycji, która rozumiana jest jako wartość trwająca od „niepamięci”, czyli od fenomenologicznie rozumianego początku czasu, uznać można za przypadek kategoryzacji. Kategoryzacja to proces znakowego, a zwłaszcza językowego upraszczania i unieruchamiania rzeczywistości, który polega na uwypuklaniu, a nawet wynajdywaniu niektórych jej fragmentów i pomniejszaniu, a nawet zapominaniu innych (Weisgerber 1964: 204; Lakoff, Johnson 1988: 191). Pamięć uznać można w tym sensie za przypadek kategoryzacji, czyli za przypadek „pojęciowej obróbki” (Weisgerber 1929: 18) rzeczywistości, która polega na uproszczeniu i unieruchomieniu (Maćkiewicz 1999a: 52–53) tego, co nieskończenie różno-

rodne i zmienne w ten sposób, by człowiek mógł się w świecie dobrze orientować. Innymi słowy: proces zapamiętywania i odtwarzania zdarzeń z pamięci polega, jak każda kategoryzacja, na transformacji doświadczanego chaosu, w postaci niezbyt trudnych do zinterpretowania zjawisk, w składny i nieruchomy, a co za tym idzie, przejrzysty i przewidywalny kosmos. Światotwórcza systematyzacja, która polega na uproszczeniu i unieruchomieniu, zawsze jest przy tym związana z określoną miarą złudzenia, czego przykładem może być obraz tradycji jako synonim tego, co trwa od wieków, czyli ponad wiekami, poza czasem.

Tendencja do kategoryzacji to tendencja do budowania w miarę składnego i trwałego kosmosu, czyli porządku, który cechuje przede wszystkim stabilność. Wszelka zmiana nosi zaś na sobie piętno niebezpieczeństwa, grożąc przemianą kosmosu w chaos, przemianą sensu w bezsens. Przywiązanie człowieka do tradycji można pod tym względem rozumieć jako przypadek ucieczki przed niszczycielskim czasem linearnym. Formą ucieczki przed czasem, równoznaczną z tendencją do kategoryzowania, czyli upraszczania i utrwalania rzeczywistości, jest konstruowanie trwałej i niezmiennej tradycji, tożsamej z trwałym i niezmiennym, bo „niepamiętnym” dawniej.

Jednym z aspektów rzeczywistości, które z biegiem czasu znikają z pola widzenia, szybko popadając w zapomnienie, są przemiany tradycji. Gdyby zejść do poziomu terenowej empirii, wiele ciekawych przykładów konstruowania tradycji znaleźć można na Zaolziu, w części Śląska Cieszyńskiego przynależącej do Republiki Czeskiej, które w przeważającej mierze zamieszkałe jest przez polskojęzycznych autochtonów i ich potomków. Ów teren cechuje proces asymilacji, której przejawem są, oprócz zmian językowych, transformacje obrazu przeszłości i związane z nimi tworzenie tradycji, która byłaby do pogodzenia z tym obrazem. Interesująco jawi się pod tym względem społeczność nowych Czechów, potomków miejscowych autochtonów, którzy z racji swojej samoidentyfikacji mają tendencję do tworzenia takiego obrazu przeszłości i tradycji ludowej, w którym nie przeważałyby polskie akcenty. Chodzi, jak zaznaczono powyżej, o tendencję do kategoryzacji, czyli do wyeliminowania z rzeczywistości niepożądanych, bo wywołujących poczucie dezorientacji, różnic. Polega to na zniesieniu różnicy między własną samoidentyfikacją i samoidentyfikacją przodków. Owa społeczność pragnie się utożsamiać z takim obrazem przeszłości i z taką tradycją, które potwierdzałyby przynależność do czeskiego kręgu kulturowego. Problem polega jednak na tym, że elementy czeskie, tak samo jak i niemieckie, były na terenie Zaolzia obecne wyłącznie w postaci kultury wysokiej, nie ludowej. Świadomość przynależności do czeskiego kręgu kulturowego można zatem pogodzić z panującym tu zapotrzebowaniem na kulturę ludową i na rodzimą tradycję tylko przez konstruowanie tradycji w drodze jej wybiórczego traktowania, a nawet wynajdywania. Dzieje się tak przez stopniowe przenoszenie elementów morawskiej i laskiej tradycji kulturowej na teren Zaolzia. Dzieje się tak również przez stopniowe wynajdywanie elementów tradycji, które podtrzymywałyby przekonanie o preegzystencji morawsko-laskiej tradycji kulturowej na tym terenie. Przykładem mogą być niektóre zespoły ludowe, przyjmujące za swojskie gwarę oraz repertuar terenów laskich, albo też pojawiające się tutaj morawskie cymbały. Na nic nie zdają się głosy, że nie są one elementem lokalnego instrumentarium.

Innym przykładem może być zamieszczanie w miejscowych czeskojęzycznych periodykach tekstów gwarowych, które w oczach przeciętnego czytelnika mogłyby

uchodzić za element lokalnej tradycji, choć język podobnych tekstów jest tylko do pewnego stopnia miejscowej proveniencji. Może on mieć postać nawet quasi-gwarowego, „mieszanego” czesko-lasko-cieszyńskiego tekstu.³ W medialnym konstruowaniu lokalnej tradycji, która sięgałaby do „niepamiętnych czasów” i byłaby do pogodzenia z przynależnością do czeskiego kręgu kulturowego, mogą uczestniczyć nawet władze lokalne. Za przykład może posłużyć nagroda *Trinecký kobzol*, przyznawana corocznie od połowy lat 90. XX w. przez władze miasta Trzyńca osobom i organizacjom zasłużonym dla jego rozwoju. Forma *kobzol* (ziemniak) występuje, co prawda, na pograniczu morawsko-śląskim, jednak nie na Zaolziu, gdzie ziemniak nazywany jest *ziymiokiem*. Medialne przesadzenie laskiej formy *kobzol* do miejscowego kontekstu nie jest niczym innym, jak tworzeniem nowego – sięgającego w niepamięć – fragmentu miejscowej tradycji.

Nie jest ambicją autora rozstrzygać, czy podobne przykłady są tylko dowodem na ewolucję tożsamości mieszkańców współczesnego Śląska Cieszyńskiego i związanego z nią zapotrzebowania na nowy obraz „niepamiętnych czasów” i na nową „starą tradycję”, czy też chodzi o przypadki świadomie socjotechnicznych posunięć, dokonywanych z myślą o sprzyjaniu procesowi asymilacji. Jedno nie wyklucza zresztą drugiego. Przykładów (re)konstruowania tradycji można by, oczywiście, równie dobrze szukać w społeczności Polaków po obydwu stronach Śląska Cieszyńskiego. Tutaj również można się spotkać z zamierzoną polonizacją tekstów gwarowych, daleko wybiegającą poza naturalny proces stopniowego zastępowania form gwarowych formami ogólnopolskimi. Jest to niezrozumiałe zwłaszcza dlatego, że gwara cieszyńska sama w sobie jest dostatecznie polska. Można też zaryzykować stwierdzenie, że niezmiernie bogactwo zespołów folklorystycznych i chórów na Śląsku Cieszyńskim, a w szczególności na Zaolziu, które powstawało tu od końca drugiej wojny światowej, jest przynajmniej po części ubocznym efektem polsko-czeskiego kulturkampfu, czyli nie zawsze jawnej walki o obraz przeszłości i obraz tradycji tego terenu. W niczym nie odbiera to, oczywiście, artystycznej i kulturowej wartości podobnych poczynąń.

Przytoczone przykłady wskazują na dialektyczny związek między postępującymi przemianami samoidentyfikacji i towarzyszącymi im niezauważalnymi przemianami tradycji oraz obrazu przeszłości. Przeszłości nie da się bez reszty odtworzyć, co znaczy, że każde odwoływanie się do niej niesie znamiona wybiórczego jej traktowania w tym sensie, że pewne jej elementy zostają pominięte, inne zauważone, a jeszcze inne wynalezione. Nie oznacza to bynajmniej, że nie można odróżniać jej bardziej i mniej wiernych reprezentacji. Przyjmując, że reprezentacja przeszłości w narracji wspomnieniowej i w mediach, chociaż zawsze jest konstrukcją, jest nią w mniejszym lub większym stopniu, unikamy skrajnego relatywizmu, który chciałby uważać wszystkie reprezentacje przeszłości za równie udane. Mimo to medialnie (re)konstruowaną tradycję i związany z nią obraz przeszłości uznać można za specyficzne „symulakrum” (Baudrillard 2005), będące odpowiedzią na aktualne społeczne zapotrzebowanie (Halbwachs 1969: 156). Nie znaczy to jeszcze, że jedno i drugie musi być

³ Swoiście hybrydyczne teksty znaleźć można np. w tygodniku *Trinecký Hutník – Hutník Trzyński* w ramach serii rysowanych dowcipów *Werkovi spoza štýndra*.

całkowicie oderwane od rzeczywistości, czyli od przeszłości, która w jakiejś postaci musiała jednak mieć miejsce. Tradycja jest światem przedstawionym, który uchodzi za samą byłą rzeczywistość, będąc tak naprawdę tylko jedną z jej reprezentacji, która może być, powtórzmy, bardziej albo mniej udana. Można w tym odnaleźć specyficzną formę realizmu językowego i kulturowego, polegającą na przekonaniu o obiektywnym i niezmiennym istnieniu postrzeganych zjawisk, przekonaniu, które nie łączy się z tym, że owe zjawiska mogłyby być, choćby pod pewnym tylko względem, efektem językowo-kulturowej konstrukcji. Fakt, że ta sama tradycja wygląda w środowisku Polaków inaczej niż w środowisku Czechów, niekoniecznie wywoływać musi tylko pytanie, kto ma rację, a kto nie. Ów fakt powinien wywoływać przede wszystkim pytanie o ontologiczny status tradycji jako takiej.

(Re)konstruowana tradycja nie jest urojeniem. Jej odniesienie do przeszłości przynajmniej w ograniczony sposób można sprawdzać. Faktem pozostaje, że nawet jeżeli udaje się w miarę sprawdzić odniesienie – albo brak odniesienia – tradycji do przeszłości, nie musi mieć to dla stosunku świadomości potocznej do własnego obrazu tradycji większych konsekwencji. (W tym sensie „rzeczywiste” jest to, co znajduje się w powszechnym wyobrażeniu, a nie to, co istotnie dawniej miało miejsce.) Przywołane przykłady miały uzmysłwić, że aktualny kontekst kulturowo-społeczny, jako tradycja właściwa, w znacznym stopniu decyduje o tym, jak wygląda pojawiający się w jego ramach obraz tradycji. Decyduje m.in. o tym, jaki język i jaką tożsamość człowiek przypisuje swym przodkom, i jakie czynności każe im wykonywać. Jeśli jednak powtórzmy za J. Szackim, że to „nie władza umarłych nad żywymi, lecz żywych nad umarłymi jest właściwym przedmiotem badań nad tradycją” (Szacki 1971: 148–150), trzeba jednocześnie dodać, że, po pierwsze, władza żywych nad umarłymi nie jest absolutna, po drugie, sami umarli są współtwórcami podwalin owej władzy w tym sensie, że mają mniejszy lub większy udział w kształtowaniu się tradycji właściwej, czyli niewidocznego systemu znaczeniowego, który stoi u podstaw językowej i kulturowej konstrukcji, m.in. konstrukcji tego, co uchodzi za tradycję.

Aspekt przestrzenny, polegający na różnicy między *swoją* i *obcą* tradycją, nie może pochłaniać czasowego aspektu tradycji, który polega na różnicy między jej wcześniejszą i późniejszą postacią. Jeśli potoczny obraz tradycji ma raczej kumulatywny charakter w tym sensie, że tradycja uchodzi za „pojemnik na przeszłość”, albo za „zbiornik”, trzeba przyjąć, że bardziej właściwym sposobem jej konceptualizacji wydaje się być metafora „rzeki”. Trafność tej metafory wynika stąd, że, po pierwsze, elementy tradycji pojawiają się i znikają jak woda w rzece, po drugie, tradycja może ulegać stopniowym przestrukturyzowaniom, a nawet nagłym zmianom paradygmatów, czyli niejako „powodziom”, podczas których mniej lub bardziej wyraźnie przesuwają się koryta rzeki, zmienia się jej bieg (Kuhn 1968; Foucault 1977). Na skutek podobnych przemian tradycja została zresztą przez swego nosiciela zauważona, stała się dla niego tematem. To w paradygmacie kulturowym należy szukać klucza do obecnego obrazu tradycji oraz do idei i wartości z nim związanych.

Bibliografia

- APEL KARL-OTTO, 1991, *Transformation der Philosophie, Bd 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main.
- ARIÉS PHILIPPE, 2000, *Dějiny smrti I, II*, Praha.
- BAUDRILLARD JEAN, 2005, *Symulakry i symulacja*, Warszawa.
- BAUMAN ZYGMUNT, 2002, *Tekutá modernita*, Praha.
- BERGER PETER L., LUCKMANN THOMAS, 1983, *Společne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- CULLER JONATHAN, 1993, *Saussure*, Bratislava.
- DOBOSZ ARTUR, 2002, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań.
- ELIADE MIRCEA, 1998, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa.
- FOUCAULT MICHEL, 1977, *Archeologia wiedzy*, Warszawa.
- FOUCAULT MICHEL, 1987, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa.
- GIDDENS ANTHONY, 1998, *Důsledky modernity*, Praha.
- GIDDENS ANTHONY, 2000, *Unikající svět: jak globalizace mění náš život*, Praha.
- HALBWACHS MAURICE, 1969, *Společne ramy paměti*, Warszawa.
- HUSSERL EDMUND, 1922, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Halle.
- HUSSERL EDMUND, 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, Haag.
- KAJFOSZ JAN, 2006, *Porządek świata i przysłowie, czyli o kognitywnym wymiarze uogólniającego sądu*, „Literatura Ludowa” 6 (50), s. 43–55.
- KOWALSKI ANDRZEJ PIOTR, 1999, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.
- KUHN THOMAS S., 1968, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa.
- LAKOFF GEORGE, JOHNSON MARK, 1988, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- MAĆKIEWICZ JOLANTA, 1999a, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 47–55.
- MAĆKIEWICZ JOLANTA, 1999b, *Wyspa – językowy obraz wycinka rzeczywistości*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 193–206.
- POLANYI MICHAEL, 1967, *The Tacit Knowledge*, London.
- RICOEUR PAUL, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków.
- SZACKI JERZY, 1971, *Tradycja, Przegląd problematyki*, Warszawa.
- USPENSKIJ BORIS ANDREEVIČ, 1998, *Historia i semiotyka*, Gdańsk.
- WEISGERBER LEO, 1964, *Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln*, [w:] Gipper Hans (red.), *Zur Grundlegung der ganzheitlichen Sprachauffassung*, Düsseldorf, s. 175–209.
- WEISGERBER LEO, 1929, *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen.